

El mito del *Político*

Francisco L. Lisi



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1118>
DOI: 10.4000/etudesplatoniciennes.1118
ISSN: 2275-1785

Editor

Société d'Études Platoniciennes

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 octobre 2004
Paginación: 73-90
ISBN: 978-2-251-44265-5

Referencia electrónica

Francisco L. Lisi, « El mito del *Político* », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1118> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1118



Études Platoniciennes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

EL MITO DEL *POLÍTICO**

FRANCISCO L. LISI

Hace ya muchos años, H. DE LEY, reseñando un libro que muy probablemente no había leído en su totalidad y que con toda seguridad no había comprendido, criticaba al autor el haber tratado los mitos platónicos, en especial el del *Político* (269c4-274e4), con demasiada simplicidad.¹ A tenor de las diferentes interpretaciones que se han ofrecido y aún se ofrecen, parecería realmente que la exégesis de los mitos platónicos continúa siendo un escollo a prueba de los intérpretes simples que quieren salvar la literalidad textual. No obstante, las dificultades no se encuentran tanto en el texto, cuanto en la ceguera provocada por preconceptos heredados.

El caso de la exégesis del mito que Platón pone en boca del extranjero de Elea (EE) es en esto paradigmático.² Sobre este mito mucho se ha escrito y meditado. Sin embargo, pocos se han percatado, por ejemplo, de que el mito no sólo ocupa el centro estructural del diálogo, sino que también cumple una función esencial en el último diálogo escrito por Platón - los trabajos de L. Brisson constituyen una de las raras excepciones a esta afirmación - y que encaja en una concepción general de la historia³, que puede ser inapropiada para un lector contemporáneo, pero que no es más descabellada que la creencia en una resurrección

1. *L'Antiquité Classique* 58 (1989, 274).

2. Ejemplar es también la ingenuidad de C. ROWE (1995b), quien en su comentario argumenta constantemente acudiendo a la «razón», la «racionalidad» o la «irracionalidad», etc. ROWE no sólo utiliza esta palabra dándole múltiples significados de manera inconsciente, sino que en ocasiones proyecta en la

misma exégesis textual un concepto de racionalidad cuya profundidad histórica nunca supera los años sesenta del pasado siglo (cf. 13, 187, 188 *et passim*).

3. En este ámbito son pioneros los trabajos de K. Gaiser (1961; 1963; 1988, 205-289) que, por alguna razón para mí ignota, son sistemáticamente ignorados por los intérpretes del mito.

de los muertos, la humanización, pasión y muerte de un hijo de un dios o la fecundación de una virgen por una paloma, para retomar una afortunada imagen de J. Joyce, y, sin embargo, grandes filósofos y pensadores, como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino han creído en ellas.⁴

Los intérpretes suelen mostrar en sus exégesis de Platón -y no pretendo ser un caso excepcional- una absoluta incapacidad para concebir lo otro, para trascender el horizonte creado por dos siglos de crítica, en otras palabras.⁵ Estas reflexiones pueden aplicarse también al que es, sin lugar a dudas, el intento interpretativo

4. Estas reflexiones se pueden aplicar no sólo al trabajo de Rowe que se menciona en las notas anteriores, sino a los que L. Brisson ha dedicado al mito de Cronos (en especial 1974, 480ss.), en los que llega a identificar los diferentes dioses con una causa «racional» que se asemeja a una versión filosófica del credo monoteísta: «C'est bien le même démiurge, dieu ou démon, auquel on peut attribuer des noms de dieux de la religion populaire et qui, considéré comme père et ordonnateur, a un champ d'activités, qui allant de la politique au pastorat, en passant par tous les arts de la démiurgie classique et le savoir-faire du pilote de navire lui permettent de produire dans le monde ce qu'il y a de beau et de bon» (482). No es el lugar aquí de indagar sobre la sutileza de aquellos intérpretes que están en condiciones de determinar con gran certeza el grado de ironía o las bromas que supuestamente realiza Platón en un contexto en el que no hay ninguna indicación para ello. Considerar que es un rasgo humorístico en el mito que los hombres nazcan de la tierra viejos y mueran bebés muestra no sólo que en muchos estudiosos aún existe un virulento sesgo intelectual más propio de una sociedad cerrada que del mundo multicultural en el que vivimos, sino también un asombroso embotamiento filológico (cf., p. ej., D. Robinson 1995, 42, nota a 269e4).

5. Paradigmática es, en este sentido, la fundamentación que ofrece L. BRISSON (1995, 349) que supone que el EE refleja el pensamiento de Platón, porque si así no fuera no podrían verse qué acepta o rechaza Platón de la posición del EE ni el lugar que tiene el *Político* en la evolución del pensamiento

político de Platón. Independientemente de la corrección de la interpretación de Brisson sobre el papel del EE en el diálogo, es evidente que ninguna de las dos razones que ofrece dejan de ser una *petitio principii*, ya que es suponer y no demostrar que Platón tenía una determinada intención al escribir el diálogo o que su pensamiento ha evolucionado en el ámbito de la política. Por más que estas posiciones se vengán repitiendo desde mediados del siglo XIX, nada parece indicar que sea posible determinar un cambio en su pensamiento político, si nos atenemos al texto de los diálogos. De carácter manifiestamente aún más arbitrario son las razones que ofrece Chr. J. Rowe (2002, 166, n. 9), quien toma la afirmación de que la tierra hacía crecer espontáneamente las plantas sin necesidad de cultivo como un indicio de que la forma de reproducción en la época de Cronos y luego de la retirada del demiurgo debía ser la misma, pues «scheint kein Grund dafür ersichtlich, warum bei Menschen anders sein sollte». Más allá de la generalización inadecuada de la situación en el mundo vegetal al universo humano, queda la pregunta si Rowe realmente piensa que las plantas podrían crecer en sentido inverso al que lo hacen habitualmente. El punto en el caso de las plantas es que no era necesaria la agricultura, pero es obvio que todo lo que crece de la tierra debe surgir. Dado que esta última contribución de Rowe no argumenta de manera filológica, sino que es una desenfundada exposición de presunciones del tipo que estoy criticando, me he detenido sólo en este ejemplo, para no abundar en la refutación.

más original de los últimos años del mito de la edad de Cronos, el que en diferentes publicaciones ha defendido Luc Brisson (1974 [1998³], 478-498; 1995; L. Brisson-J.-F. Pradeau 2003, 38-45).⁶ Contrariamente a la interpretación tradicional del mito, Brisson sostiene que existen tres períodos en la historia cósmica: uno en el que el mundo es gobernado directamente por el demiurgo (edad de Cronos), otro intermedio en el que el mundo es abandonado a su suerte (época de Atreo y Tiestes) y un tercero en el que el existe un gobierno divino, pero en el que la relación de dios con el mundo es mediada (edad de Zeus).

En sus estudios, Brisson opera con una identificación entre el demiurgo y los dioses menores que revela una clara contaminación del monoteísmo cristiano⁷, que lo lleva a defender una radical ausencia de lo divino en el mundo cuando el dios supremo abandona el timón. En principio, en un pensamiento politeísta, no existe ninguna contradicción necesaria entre el abandono del mundo por parte del timonel y la existencia de un orden cósmico en cualquiera de los períodos, aunque - por cierto- este orden pueda ser mayor o menor según el período histórico. Sin embargo, quien se limitara a estas afirmaciones generales dejando de lado la interpretación minuciosa del texto para rebatir la hipótesis propuesta seguiría cometiendo el mismo error metodológico.

I La tesis de Brisson

Brisson hace una interpretación alegórica, según la cual se pondría en lenguaje mitológico lo que en el *Timeo* representan los tres relatos creacionales. De esta manera, Platón muestra en el mito lo que «deviendrait un monde dont le mouvement serait totalement orienté par le divin, et un monde dont le mouvement serait totalement orienté para la nature corporelle. En d'autres termes, il nous décrit non le monde réel où se mêlent mouvements primaire (inteligencia) et secondaire (necesidad), mais un monde où le mouvement primaire se manifesterait absolument et un monde où le mouvement secondaire s'identifierait au mouvement primaire» (1974, 487, cf. 490). Según Brisson, el mito describe tres períodos en la vida del universo:

6. La hipótesis de Brisson ha sido seguida con leves modificaciones por Chr. Rowe (1995b; 2002). Aunque la hipótesis había sido formulada por A. Lovejoy-G. Boas (1935, 156-159), tal como repetidamente afirma Rowe, su forma científica se debe a los trabajos de

L. Brisson, que fue el primero que integró la hipótesis de los tres ciclos a la cosmología platónica, algo que Lovejoy-Boas (1935, 156) rechazaban de plano.

7. Cf. su análisis de la causa racional en 1974, 481.

(a) uno en el que el dios vigila directamente su obra (el reino de Cronos),

(b) otro en el que el mundo, olvidadizo, es dejado a sí mismo y cae bajo el dominio de la causa errante hasta casi desaparecer (1974, 487s.),
y

(c) un último período en el que, por medio de la intervención del dios y luego con el socorro de los dioses de llega a una situación de equilibrio y de orden encontrados (Edad de Zeus, L. Brisson-J. F. Pradeau 2003, 40s.).

Para Brisson, las denominaciones de Edad de Cronos y Edad de Zeus que aplica Platón a los períodos (a) y (c), no son sino expresión de relaciones diferentes entre el dios y el mundo, uno de guía directa y otro de guía indirecta (L. Brisson-J. F. Pradeau 2003, 40 n. 1). La edad de Cronos se caracteriza porque la intervención directa de dios le da al mundo y a los hombres todo lo que necesitan, de modo que el género humano no practica la filosofía sino que se dedica al relato de mitos (L. Brisson - J. F. Pradeau 2003, 42). Para Brisson, Platón describe esa edad de oro «en termes pour le moins dépréciatifs» (*ibidem*) y «semble niveler toutes les espèces animales en les réservant la même existence» (*ibidem*). En este período el mundo no ejerce su pensamiento porque no necesita la autonomía (43). El período que continúa (b) se caracteriza, además del sentido inverso de la revolución porque el ciclo de la vida de los seres vivientes se halla invertido:

« le cycle de génération des vivants, y compris celui des êtres humains qui continuent de surgir de la terre, procède désormais à l'envers et les hommes rajeunissent, vivant de la vieillesse à la jeunesse avant de disparaître. Incapable de maîtriser seul sa propre nature corporelle, le monde ne parvient pas à conserver un mouvement identique et ordonné, et le retrait du dieu se transforme pour lui en un abandon funeste lorsque son ordre se défait, qu'il oublie les prescriptions de son père et fabricant et menace alors peu à peu de disparaître » (L. Brisson - J.-F. Pradeau 2003, 42s.).

El fracaso del mundo para mantener el curso cuando lo abandona la divinidad se origina en un defecto de pensamiento. Para mantener su autonomía y el orden es necesario que el mundo ejerza su pensamiento y permanezca fiel a los preceptos divinos. La edad de Zeus (c) representa un estado intermedio propicio a la existencia del mundo y a la autonomía relativa de los vivientes en su seno.

«Lorsque le dieu revient au gouvernail pour rétablir l'ordre immortel de l'univers, la course du monde se trouve de nouveau inversée et ce dernier retrouve ainsi le mouvement qui était le sien sous Kronos. Mais l'intervention divine n'est plus du même ordre: l'autorité divine ne s'exerce plus sous la forme locale et pastoral originelle.» (44)

La vuelta de la divinidad al timón va acompañada por una «forme inédite de violence» (44) entre los animales, que se atacan y se devoran. Las técnicas que aportan los dioses salvan a los hombres de la desaparición. Aunque la intervención de la divinidad sustrae definitivamente al mundo de la destrucción, no terminan los trastornos cósmicos.

La interpretación de Brisson no se limita a añadir un ciclo cósmico, sino que, adhiriendo a la visión tradicional de la edad de Cronos construye una teoría lineal de la evolución del universo en la que el cosmos pasa hegelianamente a una forma superior (la edad de Zeus; cf. 1974, 480) a través de un proceso de posición, negación y negación de la negación, ya que es evidente que desde el punto de vista de la inteligencia, el universo se encuentra en el último estadio en una situación que supera el estado primigenio de la tutela directa de la divinidad. Por otro lado, el ciclo presente del universo coincide con el ciclo de la edad de Cronos. No obstante, una pequeña inconsecuencia de la interpretación radica en el hecho de que la última etapa de guía divina posee en su seno un alto grado de discordia y disgregación social, no sólo al comienzo, sino que, si tenemos en cuenta los otros relatos míticos, la discordia, por lo menos en el plano humano, va creciendo con el avance del tiempo. Además, la potencialidad del cosmos en este período está disminuida respecto de la existente en la época de Cronos, con lo que el paralelismo entre desarrollo cósmico y ciclo universal se encuentra, por lo menos, debilitado. Por lo tanto, el gobierno divino de la segunda etapa, aunque superior para el mundo, muestra con claridad un decrecimiento del poder de la inteligencia sobre el deseo y la materia. Por otro lado, si la tercera etapa es una etapa de equilibrio, es evidente que, aunque Brisson no lo afirme de manera explícita, se trata de un estado final que se extenderá por toda la eternidad.

Estas observaciones no invalidan, sin embargo, la tesis de Brisson,⁸ ya que la evidencia textual podría mostrar que Platón efectivamente defendía una posición como la que le atribuye el investigador franco-canadiense. Simplemente son reflexiones que deberían llevar a una comprobación minuciosa de la tesis que defiende. Desde el punto de

8. Después de haber escrito el presente artículo he tenido conocimiento del trabajo de Chr. Horn (2002) que también defiende la interpretación tradicional y cuyos argumentos son complementarios de los que aquí se ofrecen.

vista metodológico su hipótesis tendría que haber tomado en cuenta estas observaciones e intentado darles una respuesta.

II. *Análisis del mito*

El análisis del mito que sigue se ha de centrar en aquellos aspectos que refutan de manera esencial la interpretación de Brisson⁹, para subrayar a continuación aquellos que sustentan con claridad lo que se denomina la interpretación tradicional, e. d. la que sostiene la existencia de sólo dos ciclos que se repiten al infinito. En su trabajo de 1995, Brisson plantea cuatro dificultades que presenta la interpretación que defiende sólo dos ciclos. Partiré de ellas para demostrar que se basan en una comprensión errónea del texto platónico.

En primer lugar, Brisson aduce que (a) es extraño que el EE coloque en el reino de Zeus, un dios, el universo librado a sí mismo, oponiéndolo al universo dominado por la divinidad. Además, (b) intervienen directamente otras divinidades en un período que debería carecer de dios. Por otra parte, (c) es extraño que la posición del ser humano, que domina diversas técnicas y practica la filosofía, se encuentre en esta época en una situación superior a la que tenía bajo Cronos, «où l'être humain est assimilé à une bête douée de parole et de sentiments».

Respecto de (a), hay una tosca identificación de las denominaciones de la mitología tradicional con la doctrina contenida en el mito que narra el EE. Platón pone claras indicaciones en este sentido en boca del EE. Al comienzo del relato menciona el cambio de dirección de los astros en la disputa de Atreo y Tiestes, el reinado de Cronos y el mito de la autoctonía (269a1-b4) y agrega:

«Todos estos fenómenos provienen, por cierto, del mismo acontecimiento y junto a éstos otros innumerables y todavía más asombrosos que ellos, pero a causa de la inmensidad del tiempo

9. Omitiré los errores interpretativos que no afectan a la tesis central, como, por ejemplo, que Brisson sostenga que la historia de Atreo se basa en relatos referidos por los hombres del ciclo precedente y se apoye para ello en Ptc. 271a7-b1 (1974, 479), cuando ese texto afirma de manera diáfana que esos relatos provienen de los hombres que se encontraban al comienzo de este período. Cf. *quoque* su errónea interpretación de 269a4-5

(1974, 492), cuando sostiene exactamente lo contrario de lo que dice el texto, pues éste afirma que el dios para dar testimonio por Atreo cambió el curso de los astros, dándoles su forma actual (τὸ νῦν σχῆμα, 269a5), mientras que a Brisson el pasaje le sirve de apoyo para sostener que «le soleil et les astres se lèvent et se couchent aux endroits habituels qui coïncident exactement avec ceux qui étaient les leurs sous le règne de Cronos».

transcurrido, algunos desaparecieron y otros se relatan separadamente unos de otros. Sin embargo, nadie ha dicho lo que fue la causa de todos éstos, pero ahora hay que decirlo.» (269b5-c1)

Esta precisión obliga al lector a buscar no la apariencia coincidente con la mitología tradicional, sino la verdadera causa que explica el EE. Habla de un dios que no debe identificarse con Cronos y cuidadosamente evita esta identificación, ya que las escasas veces que aparecen los nombres de Cronos o de Zeus lo hacen sólo en relación con el mito de las edades como referencias prácticas que conoce el interlocutor (269a6, 271c4, 272b2, 8).¹⁰ El mito utiliza leyendas tradicionales que se toman como reflejo de sucesos reales, pero se someten a un filtro racional para deducir de ellas cómo se han dado los acontecimientos verdaderos. La mezcla de juego infantil (παιδιάν; 268d8) no se refiere sólo a la utilización del mito como forma, sino también al uso de esos elementos provenientes de la tradición. En la cosmogonía del *Timeo*, con la que este mito, tal como acertadamente destaca con insistencia Brisson, se relaciona estrechamente, despeja toda sombra de duda:

«Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer, por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos familiares. Aceptemos y refiramos pues el origen de los dioses tal como lo exponen ellos. Océano y Tetis fueron hijos de Gea y Urano, de éstos nacieron Forcis, Cronos, Rea y todos los de su generación; de Cronos y Rea, Zeus, Hera y todos los que sabemos que son llamados sus hermanos y, además, los restantes que son descendientes de éstos» (40d6-41a3).

Este pasaje, que ha sido tradicionalmente considerado irónico (Th. Martin 1841, II, 138; R. D. Archer-Hind 1888, 136, n. 6; A. E. Taylor 1928, 245; F. M. Cornford 1937, 139; L. Brisson 1992, 239 n. 29), está lejos de serlo; indica más bien la actitud de Platón frente a los dioses tradicionales y, también, que considera dioses creados tanto a Cronos cuanto a Zeus, inferiores no sólo al demiurgo, sino también a los dioses astrales. Creo que resulta evidente que la interpretación

10. Cf. en este sentido el uso de φημί cae en esta inocente interpretación literal del supuesto gobierno de Cronos en 271c4. También Chr. Horn (2002, 148) sobre el universo.

de Brisson, al identificar al demiurgo con Cronos y a Cronos con Zeus atribuye a Platón una inconsecuencia difícilmente aceptable, sobre todo si el texto ofrece precisas indicaciones en el sentido de la interpretación contraria. Sin embargo, la dificultad que observa Brisson se funda en un error que es, si se quiere, todavía más craso, ya que revela, como ya he dicho antes, una burda proyección de la concepción cristiana de la trascendencia divina a *todo* el complejo orden politeísta del pensamiento platónico. Independientemente del carácter que se atribuya al pasaje del *Timeo*, su cosmología establece con meridiana claridad que todos los dioses menores, incluidos los astros, son inmanentes y no trascendentes; pertenecen a este mundo, así como forma parte de él el alma cósmica que es la divinidad inmanente máxima.

En el mito del *Político* no se afirma en ningún momento que los dioses menores abandonaran el mundo, sino simplemente que «alejaron a su vez las partes del cosmos *de su cuidado*» (subrayado mío; ἀφίεσαν αὐτὰ τὰ μέρη τοῦ κόσμου τῆς αὐτῶν ἐπιμελείας; 269e8-273a1). No se habla en ningún momento de abandonar en sentido espacial, sino que se dice simplemente que no continuaron ocupándose directamente de las partes del cosmos que les correspondían.¹¹ Nada impide, por tanto, hablar de una edad de Zeus, aunque esta denominación se utilice de manera figurada. Los dioses se han separado de los hombres, pero siguen habitando en este universo en los *dos* períodos, porque el universo sigue siendo un cosmos y poseyendo todas las especies de seres vivientes que le otorgó el demiurgo en la creación.

Por último, la forma en que se expresa el EE no deja lugar a dudas acerca de que el universo es considerado también una causa divina, así como lo es el demiurgo, no sólo porque en todo momento se lo juzga un compuesto de inteligencia y necesidad, como correctamente observa Brisson, sino también porque, hablando de las posibles explicaciones a la rotación regresiva del universo, el EE excluye la posibilidad de que el mismo dios lo haga girar en dos direcciones inversas o dos dioses que piensan contrariamente, «sino lo que se acaba de decir y es lo único que queda, que en unas ocasiones es conducido por *otra* causa divina (ὑπ' ἄλλης θείας αἰτίας, 270a3), cuando adquiere nuevamente la vida y recibe la inmortalidad restaurada del demiurgo, y en otras, cuando es abandonado, marcha por sus propios medios...» (270a2-6). El pasaje muestra que tanto el demiurgo cuanto el universo son considerados una divinidad, algo que es un dogma del *Timeo* (34b1 *et passim*).

La segunda dificultad (b) se encuentra parcialmente respondida

11. L. Brisson-J.-F. Pradeau (2003, 115) traducen: «et ils abandonnèrent à leur tour les parties du monde où leurs soins étaient prodigués». Para hacerla coherente con su interpretación, fuerzan el sentido de la frase griega hasta la incorrección.

en la parte anterior, ya que es obvio que en ningún momento las divinidades menores han abandonado el mundo. Contrariamente, la interpretación de Brisson no da cuenta de por qué las divinidades intervienen en la edad de Zeus de una manera diferente que en la edad de Cronos, si el demiurgo ha vuelto al timón. En la interpretación tradicional esta nueva característica de la providencia divina se explica de una manera natural: cuando el mundo supera el primer momento de convulsión que implica el cambio de rumbo (273a1-4), vuelve a su ruta habitual (τὸν εἰωθότα δρόμον; 273a6) porque recuerda las enseñanzas de su padre (b1-2). Esto sólo puede significar que imita el movimiento anterior, pero en la dirección contraria (ἀρχῆς τε καὶ τελευτῆς ἐναντίαν ὀρμὴν ὀρμηθεῖς; a2), y que lo hace de forma más precisa al comienzo, pero degenerando con el transcurso del tiempo (b2-4). Esta imitación coincide con la intervención divina al inicio de este ciclo, pero con características diferentes: ahora la providencia se refleja en los conocimientos que los dioses transmiten a los hombres que, como el mundo, son dejados en una autarquía relativa.

En lo que hace al punto (c) Brisson se limita a hacer suya una interpretación de la edad de Cronos que se ha difundido empecinadamente desde hace mucho tiempo, pero que no es por ello menos errónea y desconoce el espíritu de la filosofía platónica. En ningún momento el EE afirma que los hombres de la edad de Cronos carezcan de virtudes intelectuales y sean asimilables a los animales, mucho menos que los hombres actuales sean superiores a ellos. Tal como lo muestra ya una lectura superficial, pero imparcial, del texto, la crítica se dirige contra la representación de la felicidad en la edad de Cronos que ofrecen los poetas (cf. 272c5-d1) y deja en aparente suspenso la respuesta. No obstante, hay claros indicios acerca de cuál es la posición del EE fácilmente perceptibles para un lector medianamente perspicaz:

- En 273c3-5 se afirma que el mundo, cuando cría a los animales acompañado por el demiurgo, engendra en ellos pocos males pero grandes bienes. Sería ilógico pensar que los hombres carecerían de los bienes más grandes, la inteligencia y la filosofía.

- Así como el universo recibió la inteligencia (φρόνησις; 269d1) de su creador al comienzo, es lógico pensar que también los hombres recibían de sus dioses protectores la misma en el período de Cronos, ya que es necesario mantener el paralelismo macro-microcosmo para los dos períodos. También los hombres tienen que haber recibido las enseñanzas filosóficas. Los conocimientos que transmiten los dioses menores al comienzo de este período, tras las turbulencias, son los conocimientos técnicos necesarios para afrontar la nueva situación, no los relacionados con el conocimiento filosófico.

- El orden que habían establecido los dioses guardianes de las manadas humanas producía unidad y concordia en grado máximo. Aunque el EE deja sin detallar los diferentes aspectos de este estado, su frase «y sería infinito relatar todo lo demás que se sigue de un orden semejante» (271e3-4)¹² hace relativamente obvio que las consecuencias del mejor orden posible de una comunidad humana no pueden excluir la felicidad.

- El EE alude con claridad a la existencia de un ciclo de reencarnación también en la época de Cronos (271c2), lo que implica un juicio de acuerdo con la rectitud de las acciones de los seres humanos. Esto, si nos atenemos a la cosmogonía del *Timeo* (90e1-c3), se encuentra confirmado por la presencia de animales, e. d. por almas reencarnadas que habían sido castigadas por sus pecados. Así como existe la posibilidad de caer, debería existir también la posibilidad de ascender a través del ejercicio de la filosofía y la búsqueda del conocimiento.

De todas maneras, las dudas que pudieren existir las resuelve el pasaje paralelo del libro cuarto de las *Leyes* (713a9-714a1). La unión de la felicidad a la práctica de la filosofía que establece el mito del *Político* es respondida allí de manera afirmativa: el género humano era feliz bajo la dirección de los *démones* (εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη; 713e3), más aún, muy feliz μαλ' εὐδαίμονα; b2-3). Esta insistencia sólo puede ser interpretada como una indicación de que el género humano se encontraba en la época de Cronos en un estado mejor y superior al actual del que no puede ser excluido el conocimiento filosófico, e. d. el conocimiento de las entidades supremas. Dado que he tratado ampliamente este tema en otros trabajos rebatiendo desde hace ya casi 20 años una serie de falsas interpretaciones que se vienen repitiendo tradicionalmente por un obvio desconocimiento de los textos, me considero dispensado de abundar en este apartado (cf. F.L. Lisi 1985, 213-238; 2000).¹³ Creo que estas consideraciones bastan para invalidar las conclusiones que extrae Brisson y que son a la vez su punto de partida.

La interpretación alegórica de Brisson (cf. *supra* p. 79) es también inadecuada, porque en el mito del *Político* el universo es *siempre* un compuesto de inteligencia y necesidad (cf. 269d1-2, d7-e1, 273a1-b2, b4-e4), es decir que sigue poseyendo inteligencia cuando es abandonado por el demiurgo, ya que utiliza la memoria, la característica más propia de la inteligencia, cuando recuerda las enseñanzas del demiurgo (273b1-2). También el principio de la necesidad estaba presente cuando el universo se encontraba bajo la dirección

12. Sólo C.J. Rowe (1995b, 69) da una traducción correcta de este pasaje y del que sigue. La de J.B. Skemp (1952, 151) tiene escasa relación con el texto griego.

13. Basándose en 271c2, C. Rowe (1995; 193, nota a 272c5-6) rechaza correctamente la interpretación de Brisson.

inmediata del dios supremo, porque el deseo le es connatural (272c5-6). La insistencia del EE en términos como κόσμος οὐρανός tendrían que bastar para hacer comprender que no puede haber en sentido platónico un universo material en el que «le mouvement primaire» o «le mouvement secondaire» se manifestaran absolutamente, ni siquiera uno en el que la necesidad tomara la primacía, como sostiene Brisson, porque eso implica la vuelta al caos y la destrucción del mundo. Ésta es una conclusión elemental y evidente que no necesita de ningún apoyo textual, pero el EE lo expresa con claridad, cuando dice que la causa de su pérdida de orden en el transcurso de este período es «lo corporal de la mezcla, lo que había crecido con él de su antigua naturaleza, porque se encontraba en un gran desorden *antes de llegar a ser el cosmos actual*» (273b5-6). La imposición absoluta del movimiento secundario, que menciona Brisson¹⁴, significaría la disolución del universo, posibilidad de rechaza claramente el EE (273d5-e1). En el curso de la degeneración del universo, va aumentando el poder de la necesidad, hasta llegar casi a la disolución, pero los bienes que provienen de la inteligencia, aunque pocos, siguen presentes, la destrucción es sólo un peligro (κίνδυνον; 273d3), no una realidad. El largo pasaje que va de 273b2 a 273e4 cumple la función de impedir que el lector cometa el error en el que ha caído Brisson.

Tampoco es posible afirmar a la luz del texto la existencia de tres ciclos. En este aspecto, el texto no es menos claro que en los anteriores.

- Al comienzo del relato el EE sostiene que la dirección en que ahora los astros recorren su circuito en el cielo es el producto de la inversión que los mitos atribuyen a la disputa entre Atreo y Tiestes (269a1-5). En ese mismo contexto, afirma que el universo, cuando se mueve solo, lo hace en la dirección contraria a la que le imprimía su creador (c4-d3). La interpretación más natural de este texto es que se trata de dos períodos adyacentes y que el mito de Atreo y Tiestes ha mezclado dos sucesos no relacionados o que simplemente ha vestido con una ficción un acontecimiento natural. La interpretación de Brisson, al aceptar la conexión entre los dos, cae en la contradicción de atribuir a un período de caos y desorganización política una sociedad organizada bajo un sistema monárquico y en posesión ya de las técnicas y las artes.

- También declara que el retroceso (τὸ ἀνάπαλιν ἵέναι; 269d2) o la rotación regresiva (ἀνακύκλῃσιν; 269e2) es la desviación menor del movimiento que le es propio¹⁵, es decir, considera sólo dos movimientos posibles que deben necesariamente corresponder sólo a

14. No veo otra forma de interpretar *secondaire s'identifierait au mouvement* la frase «un monde où le mouvement *primaire*» (1974, 487).

dos períodos del mundo si hemos de tener en cuenta el paralelismo entre macro y microcosmos que rige todo el mito. En lo anterior ya aduje las causas que obligan a excluir un tercer período que coincidiera con el movimiento del universo en la época de Cronos.

- Cuando el JS pregunta en qué período se encuentra el reinado de Cronos, es claro que sólo considera la existencia de dos tipos de giro o revolución: el actual o uno anterior (*cf.* ἐν ἑκατέρω-
αἰς; 271c7). Su afirmación de que en ambas se da el cambio de dirección de los astros y el sol tiene una única explicación natural: el cambio de dirección de produce al final de cada época e indica el comienzo de la nueva revolución del universo.¹⁶ El plural τροπαῖς puede entenderse o bien como una referencia a que el proceso se repite eternamente o, más simple, al hecho de que el término τροπή se aplica en astronomía a todo tipo de evolución del los astros en el firmamento. En este sentido debe ser entendido el pasaje de 270b-c, en el que se sostiene que el giro de los astros del que se está hablando es el mayor y el más completo (τελεωτάτην), algo natural, dado que implica una inversión total de la dirección, lo que no sucede, por ejemplo, en el caso de la elíptica que traza el curso anual del sol.

- La respuesta del EE confirma esta interpretación, puesto que sostiene que la edad de Cronos no se encuentra en «la presente revolución, sino que esto también pertenecía a la anterior» (τῆς νῦν ἐστὶ καθεστηκυίας φορᾶς, ἀλλ' ἦν καὶ τοῦτο τῆς ἔμπροσθεν; 271d2-3). De esta contestación se deduce con claridad que no piensa en ningún período intermedio entre la época de Cronos y la actual.

- El inicio de este período está acompañado de una serie de procesos cósmicos que indican la inversión de la situación en la época de Cronos: cambio en la dirección del desarrollo de los seres humanos, generación sexual, etc. En el contexto de la definición del político, lo más importante es que «así como al universo se le había ordenado gobernar su propio curso, así también a sus partes se les había ordenado, en la medida de lo posible, crecer, generarse y alimentarse por una conducción semejante» (274a4-b1). Este pasaje pone claramente la edad de Zeus en el período opuesto al de Cronos y en

15. C. Rowe (1995b, 188) en nota a este pasaje, defiende con razón el texto transmitido frente a la conjetura propuesta por D. Robinson (1995, 42-45).

16. C. Rowe (1995b, 189) considera que el hecho de que en 269c-270a «movimiento en la dirección opuesta» e «inverso» indiquen el sentido actual de la rotación del universo y en 270bss. describa el movimiento del cosmos en la era divina es una dificultad importante para la interpretación tradicional. No puedo

ver la dificultad, dado que tanto en griego como en castellano los términos 'inverso' y 'opuesto' son relativos y de hecho, en 270b7-8 se aplica con claridad a la época divina. Más difícil es suponer un estado intermedio en el que los astros van en la dirección opuesta para luego volver a la dirección actual. Este estado no está explícitamente indicado en ningún pasaje del mito, tal como ya habían indicado A. O. Lovejoy-G. Boas (1935, 158).

el que los dioses menores no cuidaban ya directamente las manadas humanas (274b5-c4). Tal como lo dice explícitamente el EE, los dones que los dioses hacen a los hombres se producen porque éstos carecían de la vigilancia de los seres divinos y debían cuidarse a sí mismos, «como todo el universo, al que imitando y siguiendo siempre vivimos y también nacemos y crecemos, *ahora de esta manera, pero entonces de aquella* (ἔχειν καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμεμμούμενοι καὶ συνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον νῦν μὲν οὕτως, τότε δὲ ἐκείνως ζῶμέν τε καὶ φυόμεθα; 274d6-e1)». Creo que el final del mito no deja ninguna duda acerca de cuál es la interpretación correcta. Un pasaje parece haber concitado especial atención para la interpretación de Brisson, el hecho de que el EE declara que tras el abandono del timón del universo por el demiurgo, el universo pasa por un estadio de convulsión y que:

«Después, cuando transcurrió un tiempo suficiente, dejó ya de convulsionarse y conmovirse, se fue tranquilizando de sus estremecimientos y, comenzó a marchar reordenándose en su sendero habitual (τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ)» (273a4-7).

Sin embargo, el texto que sigue no permite ninguna duda acerca de que (a) ese fenómeno es propio del universo y no de los astros y (b) que se encuentra en el período en el que el demiurgo no lleva la dirección del universo de manera directa, ya que se afirma que el universo «tiene el cuidado de y el poder sobre las cosas que se encuentran en él y sobre él mismo» (a7-b1) y que esto lo hace por medio del recuerdo «de la enseñanza del padre, en la medida de lo posible» (b2). Δρόμος indica aquí, como casi siempre en Platón, el circuito por el que transcurre la revolución del mundo, no su dirección. La prueba de ello, es que el texto continúa explicando la forma de degeneración progresiva del mundo que lo lleva al borde del abismo.

Otro aspecto que parecería haber sido de relevancia en la formulación de la hipótesis del tercer ciclo es el lapso de convulsiones que siguen al abandono del timón por el demiurgo o cuando éste lo retoma. No obstante, estos fenómenos están relacionados con las convulsiones que afectan a todo ser vivo cuando cambia de modo de vida. Ésta es una doctrina platónica a la que el EE alude en un momento del relato, cuando sostiene:

«¿Mas no sabemos, acaso, que cuando se produce un gran número de grandes y variados cambios la naturaleza de los seres vivientes los soporta mal?» (270b7-9).

Esta reflexión se hace antes de describir las destrucciones que tuvieron lugar después de la recuperación del timón por parte del

demiurgo (270d1-4). En las *Leyes* (VII 797d9-798a8) el ateniense explica una teoría del cambio de régimen de vida que ayuda a comprender las mutaciones y tumultos que viven el universo y el mundo en el mito del *Político*.

«Descubriremos, en realidad, que un cambio de cualquier cosa, excepto en el caso de las malas, es lo más incierto que hay, en cada una de las estaciones, en los aires, en los regímenes de los cuerpos, en las formas de ser de las almas y, en general, no en unas cosas sí y en otras no, con excepción, como acabo de decir ahora, de las cosas malas. En consecuencia, si uno considerara los cuerpos, la forma en que éstos se llegan a acostumbrar a todo tipo de comidas, bebidas y esfuerzos -aunque al principio los hayan convulsionado, una vez que, con el paso del tiempo, han criado de ellos la carne que se les adapta, les agrada, se acostumbran y familiarizan con todo este régimen y viven con el mayor placer y la mejor salud y, si alguna vez se obliga a alguien a cambiar nuevamente a alguno de los regímenes que gozan de predicamento, convulsionado al principio por enfermedades, penosamente se restablece, cuando se acostumbra de nuevo a la alimentación- hay que pensar que eso mismo sucede con los pensamientos de los humanos y también con la naturaleza de sus almas».

Este pasaje explica el proceso que se da en el universo y en el hombre de acuerdo con el *Político*. Tras un período de convulsión e incluso de enfermedad, el cuerpo se acostumbra y retorna a un estado de equilibrio relativo que es diferente del anterior y que se encuentra dentro del período de la nueva forma de vida. No es necesario, por tanto, presumir la existencia de un tercer ciclo que explique la situación de desorden, pues ésta es el producto del cambio de dirección del mundo tanto cuando el demiurgo abandona el timón cuanto cuando lo vuelve a retomar.

La interpretación del mito puede haberse visto dificultada por la estructura misma del relato, en el que el narrador aborda temas que luego abandona, para retomarlos más tarde, entrelazando los segmentos referidos al universo con otros que describen el destino humano. No obstante, la estructura es clara. Si dejamos la introducción metodológica (268d5-269c3) de lado, el relato se divide en dos grandes partes (269c4-272d4 y 272d4-274e1) que, a su vez, tienen dos secciones. En la primera parte (A), el EE da cuenta, en primer lugar (a), de los procesos naturales que determinan los cursos y retrocesos de las revoluciones del universo (269c4-270b9). La narración pasa luego (b) a considerar los cambios que se produjeron en los hombres (270b10-272d4), abordando el tema desde la perspectiva de la época de Cronos y partiendo del momento en el que el demiurgo abandona el timón (cf. ὅταν ἢ τῆς καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή; 270d4). La segunda parte (B) describe los acon-

tecimientos que tienen lugar en el período que corresponde al universo y al hombre dejados a sí mismos. El EE retorna a la dimensión cósmica (a) en la primera sección (270d5-273e4), para describir a continuación (b) el destino de los hombres en este período (273e4-274e1).¹⁷ Los cambios están claramente marcados en el discurso¹⁸ y la estructura en espejo (Aa/Ba=Ab/Bb) no permite dudar acerca de la interpretación del mito: se trata de dos períodos y de dos revoluciones contrapuestas del universo.

III. Conclusiones

La presente discusión ha intentado superar la tendencia a la especulación que predomina en los estudios del mito del *Político*.¹⁹ Además, permite apuntar a una interpretación que supere la perspectiva de la mera ficción y deje atrás la cómoda, aunque falsa, posición hermenéutica que evita los problemas de la interpretación, adjudicando al texto una supuesta ironía de la que carecen los mismos intérpretes, u oculta las dificultades, acudiendo al carácter ficto de los mitos platónicos.²⁰ El relato del *Político* permite observar la metodología histórica de Platón y ver la manera en que utilizaba el material mitológico para configurar lo que podríamos considerar la primera filosofía de la historia. Lejos de ser una ficción, la narración es el intento de dar una explicación racional al material disperso que se encuentra en diferentes leyendas²¹ y tiene una clara conexión con los principios filosóficos de Platón (cf. C. HORN 2002, 137-147). Una de las falencias de la interpretación de Brisson es, a mi entender, no reconocer la manera en que Platón hace una hermenéutica de las creencias míticas tradicionales. Por un lado, esto lo lleva a no terminar de atender a la literalidad del relato platónico, pensando que se trata sólo de otra transposición mitológica de la cosmogonía del *Timeo*. Por otro, no puede diferenciar qué es lo que toma realmente de los

17. A. O. Lovejoy-G. Boas (1935, 158) se equivocan de manera crasa en la interpretación del pasaje de 273e, porque no perciben que en 273e6 el relato efectúa la descripción de la dimensión humana (b) correspondiente al período cósmico de revolución inversa (B), tal como es evidente para cualquier que haya posado sus ojos sobre el texto de 273e4-6.

18. Cf. especialmente la transición de la primera parte a la segunda en 272d5-6: la parte correspondiente a la edad de Zeus es claramente descrita como adyacente a la edad de Cronos (cf. μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν; d6).

19. Esto es válido para las dos corrientes interpretativas, tal como lo evidencian, a mi entender, los trabajos de Chr. Horn (2002) y Chr. J. Rowe (2002).

20. Ésta sigue siendo, desgraciadamente, la actitud más extendida. Algunos reflejos de esta corriente pueden encontrarse aun en la interpretación de Rowe (1995b).

21. 'Razón' e 'interpretación racional' no son usados en el sentido moderno del término, aunque la actitud platónica muestre el comienzo de un análisis histórico y crítico de las leyendas recibidas.

mitos e interpreta al pie de la letra la historia de Atreo y Tiestes, a la que Platón considera claramente el envoltorio mítico que, a causa del tiempo transcurrido, oculta-con otras historias- el verdadero fenómeno natural que subyace a todas ellas. El EE declara explícitamente que se trata de un único fenómeno (cf. τὸ πᾶθος, 269c1) que es el origen de esas historias (αἵτιον) y no enfoca los aspectos particulares, sino las base natural de la historia y ese hecho es el que no había sido revelado por nadie.

El dios platónico no es un dios personal en el sentido cristiano. La identificación inconsciente de ambos lastra todavía la investigación del pensamiento platónico e impide aún hoy configurar la famosa «nuova immagine di Platone», ya que la corriente interpretativa que se inauguró hace ya casi cincuenta años sigue utilizando el paradigma tradicional, a pesar de sus defensores, de un filósofo racionalista a la manera aristotélica y descuidó, como lo descuida la tradición romántica, el carácter profundamente religioso²² del pensador ateniense. Una de las tareas primordiales ahora es estudiar las relaciones de la divinidad con la creación desde una nueva perspectiva que integre el relato mitológico del *Político* y del *Timeo* con los libros centrales de la *República* (cf. L. Lisi 2003 y 2004b). El mito del *Político* permite comprender mejor sus ideas si uno presta atención cuidadosa al texto. La Idea del Bien no se opone al politeísmo tradicional de manera radical, ya que la existencia de un fundamento único de la realidad no es contradictoria de la idea tradicional de la multiplicidad de dioses. No hay nada en el texto de Platón que lo oponga a la religión de los padres, su filosofía es, más bien, un intento de combinar la religión astral con las creencias politeístas tradicionales.

El primer trabajo en el que Brisson realizó una interpretación del mito (1974, 488-492) pone en evidencia que su interpretación surge, además de los prejuicios que he señalado más arriba, de una incorrecta proyección de la visión sincrónica de la cosmogonía del *Timeo* en una supuesta narración mitológica. Es difícil comprender cómo puede llegarse a identificar el ciclo (b) de su interpretación con el reino de la necesidad descrito en el *Timeo*. En el mito del *Político* el mundo es, en todos los ciclos, una mezcla de razón y necesidad y un orden que progresivamente degenera, pero nunca llega a desintegrarse. Mientras el *Timeo* describe el acto de creación, el *Político* expone los ciclos que el mundo recorre una y otra vez. La situación que narra es, por tanto, posterior al descrito en el diálogo cosmogónico. Las causas que intervienen son las mismas, pero la coherencia existente entre los dos relatos obliga a rechazar la alegorización

22. Los términos 'religión' y 'religioso' son en este contexto seguramente impropios, pero los utilizo por razones prácticas, de la misma manera que hablamos de una 'religión politeísta'.

del mito que propone Brisson y los que siguen su interpretación, ya que ésta confunde la sincronía de la estructura del universo con la diacronía del proceso en el que éste, una vez creado, se encuentra eternamente inmerso.

Platón no es un filósofo del progreso ni de la estabilidad. Lo divino está siempre presente, ya sea como demiurgo, como alma del mundo o como los dioses particulares, pero la intervención de la providencia divina, e. d. de la inteligencia, en el universo y en los asuntos humanos en particular será cada vez menor con el progreso del ciclo presente. Actualmente, los dioses no dirigen ya de manera directa la vida de los hombres, por lo tanto la necesidad de la filosofía y de que los filósofos asuman en poder político se hace cada vez más urgente, dado que es cada vez más improbable contar con el auxilio de la inspiración divina para guiar una comunidad. El mito alude a esta conclusión, interpretarlo en el sentido que hace Brisson implica desconocer la necesidad del gobierno filosófico en esta época.

Publicaciones citadas por nombre de autor y año :

Archer-Hind, R. D. (1888), *The Timaeus of Plato* edited with introduction and notes by R. D.A-H. London.

Brisson, L. (1974), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platon. 3ª edición Sankt Augustin 1998.

- (1992), Platon, *Timée. Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par L. B. avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction. Paris.

- (1995), *Interprétation du mythe du Politique*. C. J. Rowe (1995a), 349-374.

- J.-F. Pradeau (2003), Platon. *Le Politique*. Présentation, traduction et notes par L. B. et J.-F. Pradeau. Paris.

Cornford, F. M. (1937), *Plato's cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London 1966.

Gaiser, K. (1961), *Platon und die Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

- (1963), *Platons Ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule. Stuttgart. 2ª ed. 1968.

- (1988), *La metafisica della storia in Platone*. Milano.

Gutiérrez, R. (ed.) (2003), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima

Horn, Chr. (2002), «Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des *Politikos*». M. Janka-Chr. Schäfer (2002), 136-159.

Janka, M. - Schäfer, Chr. (2002), *Platon als Mythologe*. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen. Darmstadt.

Lisi, F. L. (1985), *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon. Königstein/Ts. (Beiträge zur klassischen Philologie 167).

- (2000) «La pensée historique de Platon dans les *Lois*». *Cahiers Glotz* 11, 9-23.

- (2003) «Bien, intelecto y demiurgo en Platón». R. Gutiérrez, 155-168

- (ed.) (2004a), *The Ascent to the Good*. The Books VI and VII of Plato's *Republic*. Sankt Augustin. En prensa.

- (2004b), «Good, mind and demiurge in Plato's *Republic*». F. L. Lisi (2004a). En prensa.

Lovejoy, A. O. - Boas, G. (1935), *Primitivism and related ideas in Antiquity*. Baltimore-London 1997.

Martin, Th., *Études sur le Timée de Platon*. Paris 1841.

Robinson, D. (1995), «The new *Oxford Text* of Plato's *Statesman*: Editor's comments». C. J. Rowe 1995a, 37-46.

Rowe, C. J. (ed.) (1995a), *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin (International Plato Studies 4).

(1995b) *Plato: Statesman* with translation and commentary by C. J. R. Warminster.

(2002), «Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im *Politikos*». M. Janka-Chr. Schäfer (2002), 160-175.

Skemp, J. B. (1952), *Plato's Statesman*. A translation of the *Politicus* of Plato with introductory essays. London 1961.

Taylor, A. E. (1928), *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford 1962.

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco de un proyecto de investigación sobre las *Leyes* de Platón financiado por el ministerio de ciencia y tecnología español (BFF 2000-080).